

Coproducción de conocimientos interculturales en camino hacia sociedades sustentables

*Carlos Enrique Alemany **
*Guadalupe Moreno***

En este ensayo los autores revalorizan el saber ambiental de los pueblos originarios. Analizan la interacción entre la cosmovisión indígena y sus conceptos de economía y ambiente, revisan algunas de sus prácticas de cultivo y el concepto indígena de sustentabilidad. Plantean la necesidad de profundizar el diálogo de saberes entre diferentes formas de conocimiento para avanzar hacia sociedades sustentables.

* Investigador del INTA Alto Valle

** Investigadora del CEHAC (UNLP)

La crisis ambiental y la revalorización del conocimiento indígena

Desde hace ya tiempo, la ciencia ha comenzado a preocuparse por analizar sus condiciones de producción y ha terminado por reconocerse como una más de tantas empresas humanas, sujeta también a intereses y atravesada por redes de poder. Más aún, hoy se acepta que el saber académico no es el único modo de saber posible y que su hegemonía tiene bastante más relación con las luchas por el poder -en las que el primero intenta desterrar otros saberes a los que no reconoce como pares- que con su superioridad intrínseca.

Estos otros saberes, que fueron llamados por Foucault (1996) “saberes sujetos”, merecen ser recuperados y su valor primordial reside en el hecho de que son los que guardan la memoria de las luchas sociales.

Es en este contexto de producción científica y desde este tipo de perspectivas, que la recuperación de otros saberes, “saberes ingenios”, concebidos anteriormente como jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido, cobra importancia política.

Al mismo tiempo esta recupera-

ción permite valorizar las tradicionales modalidades de aprendizaje social y construcción colectiva del conocimiento desarrollados históricamente por sectores subalternos. Entre ellos, podemos mencionar los saberes de los pueblos originarios, a los que nos referiremos en el presente trabajo.

Recuperar el conocimiento indígena, para construir con ellos un saber ambiental desde la coproducción de conocimientos es una de las preocupaciones prioritarias de los ecologistas, ambientalistas, investigadores y movimientos sociales en toda Latinoamérica, que los ha llevado a pensar la tierra como un desafío transdisciplinario.¹

Del mismo modo, recuperar las modalidades de aprendizaje social y construcción colectiva del conocimiento de los pueblos originarios es también una preocupación prioritaria para aquellos actores sociales que intentan avanzar hacia la construcción de sociedades sustentables.

Sin embargo, nos parece que esta perspectiva ha tenido poco impacto en nuestro país, quizás en parte debido a la falta de conciencia que existe en la sociedad en general sobre la población originaria, o a la todavía fuerte invisibilidad de estas sociedades en la Argentina actual.

¹ Existen numerosos trabajos con esta perspectiva. De los citados en el presente ensayo ver por ejemplo: Gómez Muñoz, Maritza (2009), Leff, Enrique (2000); Leff, Enrique; Arturo Argueta; Eckart Boege y Carls Porto Gonçalves, (2005), Toledo, Victor (1994).

Nos proponemos llamar la atención sobre algunos aspectos de las sociedades originarias y su concepción del medio ambiente.

Diferentes formas de conocimiento

La Antropología y la Sociología incluyen los procesos de generación de conocimiento o de aprendizaje en general dentro de categorías como endoculturación o socialización. Es decir procesos de transmisión de normas sociales, valores subyacentes y pautas de comportamiento propios de las nuevas generaciones por medio de códigos lingüísticos, icónicos, o de otra naturaleza (Magrassi, Frigerio y Maya 1982). Dichas disciplinas consideran entonces que los procesos en los que se genera y trasmite el conocimiento tienen mucha relación con los hábitos sociales y con la cosmovisión de una sociedad.

El mundo occidental en el que vivimos tiene su propia manera de concebir el mundo y, con ello, de conceptualizar cada uno de sus aspectos de acuerdo con una idea particular y en un orden jerárquico determinado. En lo que al mundo natural se refiere lo simbólico es un aspecto divorciado en gran medida de lo material y no encontramos, al menos desde lo colectivo, un significado sagrado ni en la tierra, ni en los animales, ni en el clima. Por lo contrario, en nuestra cosmovisión, la naturaleza ha sido

cosificada y codificada en términos del capital, o, lo que es lo mismo, desnaturalizada de su complejidad ecológica y convertida en materia prima de un proceso económico. Consecuentemente, los recursos naturales se han vuelto simples objetos para la explotación del capital.

La sociedad capitalista piensa el mundo natural como una entidad aislada de lo simbólico, en la que la naturaleza y lo sobrenatural son dos mitades aisladas e indiferentes. Más aún, la tierra se concibe como un objeto, un medio de mera extracción, producción y especulación económica, una entidad manipulable, que debe ser sometida, dominada y explotada (Leff; Argueta; Boege y Porto Gonçalves 2005).

Esta perspectiva está ligada a las ciencias naturales surgidas en el siglo XVIII, las cuales dieron, entre otras cosas, fundamento al sistema de explotación capitalista y que se basan sobre el principio de que el mundo natural está separado del hombre y es cognoscible, explotable, manipulable y previsible (Geymonat 1998). Nuestro modo de conocer y generar conocimiento se sustenta sobre el método científico, el cual supone que debemos manipular y experimentar con nuestros "objetos" de estudio, para crear situaciones especiales de observación (Klimovsky 2005).

Sin embargo, por difícil que nos pueda resultar imaginar una con-

cepción alternativa, bien sabemos que la ciencia es un invento de la modernidad y que los presupuestos que le dan origen surgen como productos socioculturales de un determinado momento histórico.

Contrariamente a lo que ocurre en la sociedad occidental, para los pueblos originarios la tierra no es solo un medio extractivo, ni siquiera es simplemente el espacio primordial para la agricultura o la caza, sino que es el lugar donde habita la memoria mítica, el ethos y la identidad del grupo.

Para los pueblos originarios, el monte, los cerros, las cuevas, los ojos de agua, el río, son todos lugares sagrados y vitales y la prueba de ello se encuentra, por ejemplo, en que los sistemas de saber indígena de muchas sociedades de América cuentan con una geografía sagrada, y una vasta terminología para dar nombre y significado a la naturaleza que los rodea, revelando la ancestral apropiación de esa naturaleza (Gómez Muñoz 2009).

En este tipo de sociedades, los saberes comunitarios no se dividen en esferas separadas sino que están ligados unos con otros; el plano sagrado y el plano físico se relacionan y el conocimiento de la realidad esta permeado por el mito, el pensamiento mágico y la

visión del mundo. El arte, los rituales, los cantos, y otras prácticas sirven a la técnica mágica, cuya función es por entero pragmática, es decir que el hombre espera tener un efecto sobre la naturaleza, y para lograrlo invoca la gracia de seres sobrenaturales que le ayuden en su devenir cotidiano (Rist 2005).

Durante muchos años la cultura occidental y su régimen de economía capitalista, basados sobre la hegemonía de un saber globalizador, construido sobre una concepción del mundo que ve a la naturaleza como ente objetivo -separado del ser humano, predecible y manipulable- despreciaron, ignoraron, y consideraron a los saberes tradicionales como “prelógicos” e irracionales, obstáculos al desarrollo.

Sin embargo, con una nueva perspectiva sobre la legitimidad de los saberes de los pueblos originarios, varios etnógrafos comenzaron a estudiar la persistencia de las prácticas y de los saberes comunitarios ligados con la “sagrada madre tierra” en las sociedades indígenas que han sobrevivido hasta la actualidad²; conocimiento elaborado durante siglos como resultado de trayectorias compartidas y que constituye parte importante de la memoria

² Ver por ejemplo: Gómez Muñoz, Maritza (2009); Leff, Enrique (2000); Leff, Enrique; Arturo Argueta; Eckart Boege y Carls Porto Gonçalves, (2005); Toledo, Victor (1994). Numerosos trabajos publicados en la Revista Trimestral Latinoamericana y Caribeña de Desarrollo Sustentable intentan recuperar una visión originaria sobre el medio ambiente.

colectiva (Gómez Muñoz 2009).

Muchos de estos enfoques tienen en común la preocupación por el rescate de los conocimientos tradicionales y sus manejos de los recursos naturales y consideran que ellos podrían representar un importante papel en la generación de nuevas tecnologías que resulten eficientes, sostenibles y apropiadas para una agricultura sustentable, destacándose, por ejemplo, las estrategias para el uso de los recursos naturales que se basan sobre el uso múltiple de los ecosistemas (Leff y otros 2005).

Desde esta nueva perspectiva por ejemplo, los sistemas de explotación de recursos de las comunidades indígenas, lejos de ocasionar la degradación del medio ambiente y la destrucción de sus recursos, que sí son causados por el proceso de crecimiento y globalización económica, plantean estrategias alternativas para el desarrollo sustentable.

Los trabajos realizados por numerosos etnógrafos en varios países de Latinoamérica argumentan que la organización cultural de muchas etnias y pueblos originarios de la región, permitió que se desarrollaran prácticas alternativas para el manejo integrado y sustentable de los recursos naturales arraigadas en sistemas de relaciones sociales y ecológicas de producción distintas de la lógica capitalista. Así, frente al dominio de la racionalidad econó-

mica en el proceso de globalización, estas comunidades se rigen por principios más cercanos a una "cultura ecológica", que movilizan y guían los procesos sociales hacia el desarrollo sustentable (Leff y otros 2005).

Estas estrategias están basadas sobre la simbolización cultural del ambiente que es propia de estas comunidades, caracterizada por una percepción holística de los recursos en la que las creencias religiosas y los significados sociales son parte integral de la naturaleza. Por esta misma razón ellas consideran elementos frecuentemente olvidados por otros modelos de explotación, como por ejemplo, el respeto por la diversidad cultural, los derechos de las comunidades sobre sus territorios y espacios étnicos, la autogestión de los recursos productivos, las reglas sociales de acceso y uso del territorio, los patrones de producción y consumo de recursos basados sobre el uso múltiple y sustentable de los ecosistemas, la taxonomía *folk* y el conocimiento local de cada ecosistema (Leff 2000).

En la actualidad la cultura está siendo revalorizada como un "recurso para el desarrollo sustentable" y desde esta perspectiva, el legado cultural de los pueblos indígenas es concebido como una parte fundamental de su patrimonio, que ha guiado las relaciones de éstos con su entorno natural, y ha permitido la coevolución de

naturaleza y la cultura a través del tiempo.³

Históricamente, con perspectivas diferentes a las planteadas en el presente trabajo, muchos han sido los antropólogos que han estudiado la cultura como parte de un complejo sistema de adaptación ecológica, enfatizando el valor adaptativo de prácticas como el infanticidio, el aborto, la guerra, la brujería y la división sexual del trabajo; todas definidas como mecanismos de control del medio ambiente y reguladores de la población.⁴ Aunque han recibido muchas críticas, debemos considerar que los estudiosos defensores de esta perspectiva, no necesariamente afirman que tales prácticas surjan como respuestas culturales específicas a exigencias del medio ambiente, cayendo en posturas teñidas de un fuerte determinismo ambiental. Consideran que cualesquiera fueren sus características, y siendo consecuencia de la naturaleza multifacética de las sociedades humanas, la cultura está igualmente

sujeta a selección natural. Para ellos, el hombre es, aunque con características especiales, un animal, sujeto a las mismas leyes evolutivas que otros organismos y por lo tanto, el medio ambiente en aquellos lugares donde el ser humano ha convivido durante milenios con un tipo particular de ecosistema, debe haber influenciado sobre el desarrollo ulterior y las características finales de su herramienta adaptativa más desarrollada, es decir, la cultura (Meggers 1999 [1976]).

Asimismo muchos de estos estudios se han centrado sobre el valor adaptativo de las prácticas de subsistencia -como la variación de las técnicas nativas de recolección, caza y pesca; las características de la agricultura itinerante de tala, quema y siembra; y los procesos de almacenamiento y consumo de alimentos, entre otros- enfatizando la importancia de considerar su durabilidad a largo plazo en ambientes caracterizados por un delicado equilibrio ecológico, como medidor del éxito a-

³ Con el empleo del término coevolución queremos decir que las comunidades han vivido en los mismos entornos naturales durante milenios, y ello les ha permitido adaptarse a éstos desarrollando modelos de explotación sostenibles a largo plazo. Para trabajos que revalorizan las prácticas culturales en relación al cuidado y preservación del medio ambiente ver por ejemplo las actas del Congreso Ibero-americano de Educação Ambiental, (2007) en: *Perspectivas da educação ambiental na região ibero-americana: conferências do V Congresso Ibero-americano de Educação Ambiental, Associação Projeto Roda Viva. Rio de Janeiro.*

⁴ Ejemplos clásicos de este tipo de perspectivas en antropología son los estudios de Roy Rappaport entre los Tsembaga, y los de Betty Meggers y Philippe Descola en Amazonia. Para un resumen de estas perspectivas ver: Harris, Marvin, Et. Al. 1999. *Introducción a la Antropología General.* Madrid: Ed. Alianza/Serie Manuales, 630-632. Ver también: Meggers, Betty Amazonia. 1999. *Hombre y cultura en un paraíso ilusorio.* Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 4a. ed.

daptativo (Meggers 1999 [1976]).

No es la intención de este trabajo debatir dichas perspectivas, lo que nos interesa es poder incorporar a la discusión algunos elementos de referencia que permitan visualizar mejor la perspectiva de las sociedades originarias respecto del medio ambiente en que vivían y las maneras de intervenir en él. A partir de allí, intentaremos argumentar que es posible y deseable recuperar elementos de la “visión originaria” del medio ambiente e incorporarlos al saber existente profundizando procesos de diálogo entre saberes y coproducción de conocimientos interculturales que nos permitan avanzar hacia sociedades sustentables.

El aporte de la cosmovisión indígena al saber ambiental

A partir del análisis de la interacción existente entre cosmovisión, economía y ambiente pretende-

mos comprender el paradigma de los pueblos originarios para posteriormente analizar la modalidad de aprendizaje social y construcción del conocimiento característico de estas culturas.

Es interesante notar que la concepción del medio ambiente de los pueblos originarios estaba mediada en alto grado por aspectos religiosos, lo que ocasionaba que la utilización de los recursos estuviera sujeta a regulación mediante sanciones religiosas y esto, a su vez, colaboraba en el mantenimiento de una economía cuyo desarrollo era sustentable en el largo plazo.⁵

Por ejemplo, los pueblos del NOA participan del culto a la madre tierra o Pachamama, al igual que los indígenas de los actuales Perú y Bolivia.⁶ La Pachamama representa la madre de todos los seres, y en los rituales en su honor se le ruega por la fertilidad de los campos, el buen viaje del peregrino, el buen parto de las mujeres y la felicidad de

⁵ Existen muchos ejemplos en la literatura antropológica acerca del rol regulador de la religión sobre la explotación del medio ambiente en sociedades precapitalistas. El más común es aquel en que ocurren ciertos tabúes dietéticos, considerados obligaciones sagradas, que ayudan a mantener el equilibrio ambiental entre especies (Harris, Marvin, et al., 1999: 630-632).

⁶ Estas creencias están aun presentes en los descendientes actuales de estos pueblos y tienen gran profundidad en el tiempo. De hecho, cuando las fuentes sobreviven, es posible rastrearlas incluso hasta épocas cercanas al primer contacto con los españoles. Sabemos por ejemplo que, ya en la época colonial temprana, el manejo que los pueblos andinos hacían de sus fuentes metalíferas difería enormemente del trato mercantilista que impusieron los españoles. Los nativos americanos consideraban que las minas estaban protegidas por espíritus y seres míticos, como el Otorongo y el Tío, a quienes se debía pedir permiso para introducirse en las entrañas de la madre tierra y extraer el mineral de plata (Bouysse-Cassagne 2004 y 2005).

todas las empresas (Martínez Sarasola 1992).

Los Guaranés y otros pueblos agricultores, como Mapuches y Huarpes tienen también el concepto de una madre tierra protectora, aunque otorgan diferentes nombres a dicha entidad (Martínez Sarasola 1992). Este fenómeno ha llevado a algunos antropólogos a plantear la idea de que en las sociedades con economías agrícolas la identidad de la persona se arraiga y se prolonga en la tierra, exaltando la armonía con la “madre naturaleza” y sus fenómenos (Gómez Muñoz 2009). En ellas se cultiva para alimentar el cuerpo y el espíritu y la convivencia entre el hombre y la tierra expresa, a través de valores de cuidado y respeto, un fuerte vínculo afectivo (Gómez Muñoz 2009).

Los Selk'nam y los Tehuelches, de economía cazadora-recolectora, asocian la tierra con los linajes y sus respectivos seres míticos (Gusinde 1990; Chapman 1986 y Hernández 1992).

Aun cuando cada una de estas sociedades tuvo una cosmovisión particular respecto del ambiente en que habitaron, en todas ellas el cuidado de los bienes naturales y comunales ocupa un importante lugar dentro de los valores indígenas.

El hecho de que estas comunidades tuvieran economías de subsistencia y de que su producción se basara más sobre el prin-

cipio de la diversidad de recursos que en la especialización, daba lugar a una multidimensionalidad de actividades humanas que permitían obtener una gran variedad de productos de cada ecosistema, sin alterarlo en gran medida y logrando una sustentabilidad en el largo plazo.

Existen muchos estudios que acuerdan que en el Noroeste se incorporó el modelo de complementariedad ecológica -estudiado por primera vez por John Murra, para la sierra central peruana- que habría sido traído por los incas en tiempos prehispánicos. El mismo estipulaba que todas las poblaciones del imperio tuvieran acceso a colonias multiétnicas, donde se explotaba una gran diversidad de recursos, los que luego eran llevados a la comunidad de origen, garantizando el acceso de toda la población a los bienes básicos. Dicha estrategia permitió optimizar la oferta ecológica de diversas geografías, el uso estacional de los espacios productivos y de la fuerza de trabajo, el manejo de los ciclos y pisos ecológicos, así como la fertilidad de la tierra y los tiempos y procesos de regeneración de los recursos, integrando la producción local al espacio territorial a través del intercambio intercomunal de excedentes económicos.

Muchos análisis ponen de relieve los procesos mediante los cuales las diferentes culturas de la región internalizaron las potencialidades ecológicas de sus territo-



Pareja, de Juan de Dios Mena
Curupí, 31 x 17 x 14 cm

rios en sus formas de organización productiva para el uso sustentable de la tierra y de los recursos naturales.

Un ejemplo característico de esta internalización es la agricultura de roza y quema, un sistema sustentable en el largo plazo, altamente adaptado a las condiciones de la floresta tropical.

Este tipo de agricultura fue practicado por las poblaciones de lengua guaraní de la región mesopotámica.

La selva misionera es un ambiente de delicado equilibrio ecológico, caracterizado por temperaturas altas, lluvias abundantes (que se dan bajo la forma de chaparrones tropicales y crean un potencial enorme para la lixiviación y la erosión), suelos maduros, ácidos, compuestos principalmente de arena y arcilla, y con escasa materia orgánica, lo que favorece su laterización (Meggers 1999 [1976]).⁷ Por todas estas razones, cuando se quita por completo la vegetación, el suelo

queda expuesto a toda la fuerza del clima.⁸

En la mayoría de las selvas de tierras bajas tropicales los indígenas utilizaban un sistema de cultivo donde se realizan desmontes temporales y que se conoce con el nombre de agricultura de roza y quema o agricultura nómada, términos que describen dos de sus características principales: que se corta y se quema la vegetación antes de sembrar y que el agricultor se traslada a un nuevo desmonte después de obtener dos o tres cosechas.

Mientras que para muchos observadores de las zonas templadas este sistema parece implicar desperdicio de trabajo y destrucción de la selva, muchos estudios recientes consideran que el mismo da cuenta de un proceso de adaptación de las poblaciones locales a su ambiente. En efecto, este tipo de agricultura imita muchas de las características de la vegetación selvática en varios aspectos importantes: la mezcla de cultivos con diferentes requeri-

⁷ Dado que la acumulación de humus solo ocurre cuando la temperatura del suelo permanece debajo de los 25°C, si la temperatura se eleva, la actividad bacteriana aumenta hasta el grado en que la velocidad de descomposición del humus excede a la de su formación.

⁸ En estos ambientes de delicado equilibrio, el follaje ininterrumpido y siempre verde posee múltiples funciones que contrarrestan los efectos erosivos del clima. En ellos, la vegetación se caracteriza por una abundante proliferación de especies vegetales, una reducida concentración de individuos de la misma especie por unidad de área, y la consecuente yuxtaposición de plantas con requerimientos diferentes en un mismo espacio. De esta manera, la extensa capa vegetal permite al suelo captar y almacenar todos los nutrientes, protegerse de la erosión y la radiación solar, acumular una pequeña cantidad de humus y completar el ciclo del nitrógeno; a la vez que asegura la utilización máxima de los nutrientes disponibles.

mientos nutricionales (que disminuye la competencia por un elemento determinado y permite la utilización máxima de la gama de nutrientes disponibles), el control natural de las plagas (gracias a la ausencia de grandes cultivos uniformes), la alternancia de cosechas (que reduce al mínimo el tiempo en que la superficie del suelo queda expuesta a los efectos nocivos de la radiación solar), la quema de la vegetación que se ha cortado (que devuelve al suelo algunos nutrientes).

Por todas estas razones los estudios recientes consideran que la agricultura nómada es un método especializado que no debe ser considerado ni primitivo ni incipiente sino más bien una técnica que ha evolucionado en respuesta a condiciones específicas, climatológicas y del suelo en las tierras bajas tropicales, permitiendo que, lejos de constituirse en un elemento perturbador de su medio ambiente, el ser humano lograra una adaptación a éste, en contraposición con técnicas occidentales de cultivo intensivo, que resultan destructivas y poco sustentables.

Al hablar de complementariedad ecológica o agricultura de roza y quema no es nuestra intención defender que se adopte tal o cual medida concreta de la práctica agrícola, sino recalcar el rol de la cultura como un recurso para el desarrollo sustentable. En este sentido, nos parece que el legado

cultural de los pueblos indígenas (o de otros sectores subalternos) puede ser concebido como una parte fundamental del patrimonio, que nos permite entender las relaciones de éstos con su entorno natural y permite desarrollar prácticas alternativas para el manejo integrado y sustentable de los recursos naturales, arraigadas en sistemas de relaciones sociales y ecológicas de producción distintas.

Coproducción de conocimientos y procesos de desarrollo endógeno

Como ya hemos mencionado, durante muchos años la cultura occidental y su régimen de economía capitalista, basados sobre la hegemonía de un saber globalizador -construido sobre una concepción de mundo que ve a la naturaleza como ente objetivo, separado del ser humano, predecible y manipulable- despreciaron, ignoraron, y consideraron a los saberes tradicionales como “prelógicos” e irracionales y como obstáculos al desarrollo.

Sin embargo, a partir de la crisis socioambiental global, están emergiendo nuevas críticas locales a los modelos hegemónicos, que permiten la recuperación del conocimiento tradicional, que había sido descalificado como no competente o insuficientemente elaborado (Leff 2000).

Recientemente, muchos científi-

cos comenzaron a estudiar la construcción y persistencia de los saberes tradicionales, reconociendo en ellos la sabiduría de la gente común para construir, por ejemplo, un “saber ambiental”, poniendo en primer plano el debate sobre la relación de la ciencia con otras formas de conocimiento.⁹

Lamentablemente, las posiciones más comunes van desde las que desconocen la necesidad del diálogo de saberes, las que tienen posiciones paternalistas, o utilitaristas, pasando incluso por las esencialistas que consideran al conocimiento local superior al occidental y, en consecuencia no debería ser influenciado por la cultura y la tecnología occidental. Por lo contrario, algunos autores destacan la importancia de mantener una visión intercultural, que reconozca a la ciencia como una forma de conocimiento entre otras. Desde este punto de vista el conocimiento es producto de una construcción social e histórica específica y el diálogo de saberes admite la inconclusión del conocimiento científico como base para un aprendizaje mutuo con otras formas de conocimiento (Rist 2005).

Estrictamente hablando, en todos los grupos sociales existen siempre procesos de aprendizaje y de construcción de conocien-

to nuevo, que permiten la introducción de innovaciones beneficiosas para el grupo. De hecho, si bien es común concebir a los grupos humanos como unidades sociales estáticas, reacias al cambio, conservadoras y poco dispuestas a adoptar elementos nuevos; esta visión es incorrecta y se encuentra muy lejos de la realidad. En verdad todas las sociedades se encuentran en interacción permanente con otros grupos y existen, como hemos visto, infinidad de situaciones en que las sociedades cambian e incorporan nuevas pautas y elementos.

Actualmente, se tienen diversas perspectivas acerca de este tipo de procesos de innovación, desde visiones transferencistas, que lo ven como el producto final del traspaso del conocimiento desde un sector a otro de la sociedad, hasta posiciones que defienden el aprendizaje como un proceso de construcción conjunta de los saberes por parte de diversos actores sociales implicados en el proceso. No es la intención de este trabajo discutir estas perspectivas, lo que nos interesa es poder vincular la necesidad de la coproducción de conocimientos para poder avanzar en procesos de desarrollo endógeno sustentables.

Algunos investigadores definen el desarrollo endógeno como “...el

⁹ Sobre publicaciones que intentan recuperar la concepción de los pueblos originarios ver, por ejemplo, la diversidad de trabajos publicados en la Revista Trimestral Latinoamericana y Caribeña de Desarrollo Sustentable

ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se define según sus propios valores y aspiraciones...” (Bonfil Batalla 1982: 13).

En esta idea es fundamental la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, es decir sobre todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlas y cumplirlas.

Los recursos son todos los elementos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social compartido. Hay recursos materiales, de organización, intelectuales, simbólicos y emotivos. Sin embargo, lo fundamental es la capacidad de decisión y la autonomía; es decir, la capacidad de los grupos sociales para optar libremente entre diversas alternativas.

Por ello, cualquier proceso de desarrollo endógeno consistirá en el incremento de la capacidad de decisión de los grupos sociales, tanto sobre sus propios recursos como sobre los ajenos, de los que puedan apropiarse porque les resultan necesarios e importantes.

Desde esta perspectiva, desarrollo endógeno no debe ser visualizado como algo estático y que rechace lo externo. Por lo contrario, “lo endógeno debe ‘digerir’ lo que viene de afuera, mediante la adaptación a su lógica etnoecológica y sociocultural de funcionamiento. O sea, lo externo pasa a incorporarse a lo endógeno cuando tal asimilación respeta la identidad local y, como parte de ella, la autodefinición de calidad de vida. Solamente cuando lo externo no arremete contra las identidades locales es que se produce tal forma de asimilación” (Sevilla Guzmán 2001).

El desarrollo endógeno tiene como fundamentos la determinación local de las opciones de desarrollo; el control local del proceso de desarrollo; la distribución y retención de los beneficios; el respeto a la cultura y los valores locales; la utilización y potenciación de los recursos locales; el énfasis en el conocimiento y el trabajo local, y la revalorización de los patrones de distribución y consumo. En síntesis, pretende partir de los elementos locales internos que, combinados en un modelo coherente, se articulen con los elementos externos para consolidar y fortalecer los procesos locales.

Según esta línea de pensamiento, creemos que es posible avanzar en la construcción de una visión intercultural de generación del conocimiento, la que a su vez favorecerá el desarrollo. Sin

embargo, es necesario tener en cuenta algunas limitantes de dicha construcción, a saber:

*Que no es posible basar esta interrelación sobre la neutralidad de valores: Es imposible establecer una relación "objetiva" en el sentido científico para relacionar diferentes formas de conocimiento. Esta relación sí se puede establecer desde la dimensión ética, para que sea ésta la que constituya el fundamento sobre el cual se pueda definir la relación ciencia/ otras formas de conocimiento. De este modo se puede tender un puente epistemológico que favorece la comunicación con las comunidades extracientíficas, ya que también ellas representan un conjunto articulado de conocimientos prácticos, normativos e interpretativos.

*Que una postura intercultural implica reconocer el carácter inconcluso de las ciencias. El diálogo de saberes es parte de un proceso de interacción en condiciones de igualdad y respeto mutuo que busca la integración cooperativa y solidaria teniendo en cuenta las articulaciones internas entre conocimientos prácticos, normativos e interpretativos que caracterizan las diferentes formas de conocimiento.

* Que es necesario reconocer que, debido a la interdependencia creciente entre las diferentes formas de conocimiento, prácticamente todas ellas muestran rasgos de influencia mutua. Por ello

es preciso disponer de dispositivos abiertos y amplios capaces de captar las múltiples opciones de combinación y recombinación que se dan entre las formas de conocimiento que guían la interacción social. Esto es, establecer una epistemología que ni rechace ni santifique por principio las ciencias, sino que busque como transformar los actuales procesos de coproducción de conocimientos en los espacios comunitarios y públicos de modo que su articulación con las aspiraciones y proyectos de los pueblos indígenas, campesinos y de los movimientos sociales esté garantizado a lo largo de todo el proceso de investigación (Costa Gómez 2005).

Al mismo tiempo, debemos tener en cuenta que, para que ocurra cualquier adopción (sea de un conocimiento o de una pauta) necesita ciertas condiciones que no son inherentes a una época o situación específica sino que merecen ser consideradas en cualquier situación de contacto entre grupos heterogéneos, y siguen teniendo vigencia en la actualidad. De acuerdo con Palermo (2000), podemos decir que la primera condición es la incorporación autónoma de las novedades; la resistencia, generalmente, sucede a toda imposición violenta de las nuevas prácticas. El segundo requisito es la utilidad. Por ejemplo, los guaraníes de las misiones rechazaban el arado porque la selva daba menos resultados que el aparen-

temente más rudimentario sistema de quemar la vegetación y sembrar entre sus cenizas con palo cavador. Finalmente, la última condición alude al hecho de que es muy importante que cualquier “novedad” no choque con valores fundamentales del grupo, es decir, que no debe contradecir la cosmovisión o los valores éticos de las personas.

Hacia el diálogo de saberes

En el presente trabajo abordamos entre otros aspectos el análisis de fenómenos como el cambio cultural en las sociedades originarias; la interacción entre la cosmovisión indígena y sus conceptos de economía y ambiente; la revisión de sus prácticas de explotación y cultivo y el concepto indígena de sustentabilidad; la identificación de actores vinculados con la construcción y distribución del conocimiento colectivo y la caracterización de la naturaleza de sus procesos de aprendizaje.

A modo de síntesis, podemos observar que las culturas originarias desarrollaron una matriz sociocultural ecocéntrica donde el ser humano es un elemento más entre todo lo creado y está en el mismo nivel que los animales y las plantas. La cosmovisión holística desarrolla e integra una cultura y religiosidad que aspira a preservar el equilibrio en la naturaleza y la convivencia ordenada de todas las fuerzas que integran el territo-

rio para que sea posible su conservación. El hombre es el responsable de mantener ese equilibrio (Colombres 2004).

En este tipo de sociedades la relación histórica del hombre con los recursos naturales puede ser definida como sociedades de base energética solar o sociedades orgánicas, e identificadas también como una forma de manejo de los recursos naturales de naturaleza medioambiental denominado modo de uso agrario o secundario (Toledo 1994).

De allí, entonces que en la cosmovisión indígena la tierra no es sólo un medio extractivo, ni siquiera simplemente el espacio primordial para la agricultura o la caza, sino que más bien es el lugar donde habita la memoria mítica, el ethos y la identidad del grupo. Es ésta cosmovisión y el conocimiento que los rodea, los que revelan su ancestral apropiación sustentable de la naturaleza.

También rescatamos la idea de innovación en el proceso de construcción del conocimiento “originario”, regido fundamentalmente por los conceptos de autonomía, utilidad y preservación de los valores éticos y comunitarios.

Así vinculamos en el pensamiento indígena, la capacidad de innovar con la preservación de su capacidad social de decidir sobre la utilización de los recursos naturales sin afectar sus valores y cosmovisión. Es en ese sentido que

recuperamos la idea de *endogeneidad* como central en el proceso *innovativo* indígena.

El aprendizaje social y el sentido ético estaban entrelazados. Se aprendía realizando el cultivo de la tierra, que significaba realizar al mismo tiempo el cuerpo y el espíritu. Los planos físicos y espirituales se unían así en la acción concreta. Por eso la pedagogía comunitaria indígena se sustenta sobre la experiencia vital integrando cuerpo y espíritu, que se realiza estrechamente ligada con la acción y a la práctica.

El sentido comunitario y la circulación social del conocimiento es otro de los elementos que rescatamos de la modalidad de construcción de conocimiento originaria. En las comunidades existían personas poseedoras de conocimientos especiales junto con una modalidad de transferencia oral y de selección y formación de aprendices para garantizar la continuidad del conocimiento. Sin embargo, lo central es que el uso del conocimiento es colectivo y sus beneficios son apropiables por toda la comunidad.

En el debate actual en nuestro país relacionado con la crisis ambiental, el conocimiento de la cosmovisión y cultura indígenas, sus modalidades de generación y circulación de conocimiento que han probado históricamente su sustentabilidad en lo que respecta al manejo de los recursos natura-

les, constituyen valiosos aportes para desarrollar y profundizar propuestas de acción que tomen a la interculturalidad como elemento central y se basen sobre enfoques participativos de coproducción de conocimientos agroecológicos.

En la actualidad, la crisis socio-ambiental nos desafía y

Abre una reflexión sobre la naturaleza del ser, del saber y del conocer, sobre la hibridación de conocimientos en la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad; sobre el diálogo de saberes y la inserción de la subjetividad, los valores y los intereses de la toma de decisiones y en las estrategias de apropiación de la naturaleza. (Leff 2000:13).

También cuestiona las formas en que los valores intermedian el conocimiento del mundo, abriendo un espacio para el encuentro entre lo racional y lo moral, entre la racionalidad formal y la racionalidad sustantiva. Aprender a aprender la actual complejidad social y ambiental implica una nueva comprensión del mundo que incorpore los conocimientos y saberes arraigados en cosmologías, mitologías, ideologías, teorías y saberes prácticos que están en los cimientos de las civilizaciones originarias.

Frente a la actual necesidad de recreación de nuevos paradigmas interculturales de generación y distribución del conocimiento que contemplen la sustentabilidad como preocupación central, la forma de conocimiento de los pueblos

originarios ligado con la cosmovisión indígena, aporta elementos de relevancia al momento de avanzar hacia el desarrollo de modelos de agricultura y sociedades sustentables en nuestros territorios.

Bibliografía

- Bonfil Batalla, Guillermo (1982). "El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en: *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica, FLACSO.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse (2004). "El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (Siglos XV a XVII)". *Boletín de Arqueología* 8:59-97. PUCP.
- Bouysson-Cassagne, Thérèse (2005). "Las minas, las divinidades prehispánicas y los santos cristianos." *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria*. Buenos Aires.
- Chapman, Ann (1986). *Los Sel'knam. La vida de los onas*. 3ª ed. Buenos Aires: Emecé.
- Clastres, Hélène (1989). *La Tierra sin Mal. El profetismo tufi-guaraní*. Buenos Aires: Colihue.
- Colombres, Adolfo (2004). *América como civilización emergente*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Associação Projeto Roda Viva (2007). "Congresso Ibero-americano de Educação Ambiental. Perspectivas da educação ambiental na região ibero-americana: conferências do V Congresso Ibero-americano de Educação Ambiental." Rio de Janeiro.
- Costa Gómez, Joan Carlos (2005). "Bases Epistemológicas da Agroecología". *Agroecología, Principios e Técnicas para uma Agricultura Orgânica Sustentável*. Informação Tecnológica, EMBRAPA, Brasília DF.
- Foucault, Michell (1996). "Primera Lección. 7 de Enero de 1976. Genealogía, Erudición y Saberes Sujetos". Pp. 17-25. *Genealogía del Racismo*, de Michell Foucault, Buenos Aires: Altamira.
- Geymonat, Ludovico (1998). *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*. Barcelona: Crítica.
- Gómez Muñoz, Maritza (2009). "Saber Indígena y medio ambiente. Experiencias de aprendizaje comunitario". Pp. 253-291, en *La complejidad Ambiental*. Coord: E. Leff, México, Ed. Siglo XXI, en coedición con Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM; y el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA).
- Gusinde, Martín (1990). *Los indios de Tierra del Fuego: los selk'nam*. Vol. 1. Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana.

- Harris, Marvin (1999). *Introducción a la Antropología General*. Madrid: Alianza.
- Hernández, Isabel (1992). *Los Indios de Argentina*. Madrid: Ed. MAPFRE.
- Klimovsky, Gregorio (2005). *Las Desventuras del Conocimiento Científico. Una introducción a la epistemología*. Buenos Aires: AZ.
- Leff, Enrique (2000). *Epistemología Ambiental*. San Pablo: Cortéz,
- Leff, Enrique; Arturo Argueta; Eckart Boege y Carls Porto Gonçalves (2005). "Más allá del desarrollo sostenible: La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina". En: *Revista Trimestral Latinoamericana y Caribeña de Desarrollo Sustentable*. 9, Vol. 3. Publicación electrónica obtenida el 15, 2010 http://www.revistafuturos.info/indices/indice_20_home.htm
- Magrassi, Guillermo, Alejandro Frigerio y María Maya (1982). *Cultura y Civilización*. Buenos Aires: Búsqueda,
- Martínez Sarasola, Carlos (1992). *Nuestros Paisanos los Indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*, Buenos Aires: EMECÉ.
- Meggers, Betty (1999). *Amazonia. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. 4ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Palermo, Miguel Angel. 2000. "A través de la frontera. Economía y sociedad indígena desde el tiempo colonial hasta el siglo XIX". Pp. 343-380, en *Nueva Historia Argentina, Los pueblos originarios y la conquista*, editado M. Tarragó. Tomo I, capítulo I. Buenos Aires: Sudamericana.
- Rist, Stephan (2005). "Ciencia, Transdisciplinariedad y Saber de los Pueblos Indígenas". *Revista de Agricultura, Ciencias Agrícolas, Pecuarias, Forestales y Veterinarias de la Universidad Mayor de San Martín* (UMSS). Año 57.
- Sevilla Guzmán, Eduardo (2001). "Uma estratégia de sustentabilidade a partir da Agroecologia." *Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentable* Vol. 2, 1. EMATER/RS.
- Toledo, Víctor (1994). *La apropiación campesina de la naturaleza: un análisis etnoecológico*. México (Mimeo).